

---

## Abūnā Sam'ān un prêtre bâtisseur en Égypte

*Abūnā Sam'ān a priest builder in Egypt*

*Abūnā Sam'ān un sacerdote constructor en Egipto*

Gaétan du Roy

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27094>

DOI : 10.4000/assr.27094

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 165-185

ISBN : 9-782713224706

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Gaétan du Roy, « Abūnā Sam'ān un prêtre bâtisseur en Égypte », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27094> ; DOI : 10.4000/assr.27094

---

Gaétan du Roy

## Abūnā Sam‘ān un prêtre bâtisseur en Égypte

Abūnā<sup>1</sup> Sam‘ān est aujourd’hui l’un des prêtres les plus célèbres du Caire, peut-être d’Égypte<sup>2</sup>. Ses exorcismes publics et ses prêches appelant au repentir du croyant ont largement contribué à sa réputation. Il est partie prenante d’une mouvance chrétienne charismatique dans le style pentecôtiste qui prend de l’importance au sein même de l’Église copte orthodoxe. Mais Sam‘ān doit également et surtout son succès à l’extraordinaire lieu de culte qu’il a bâti au cœur du quartier des *zabbālīn* (chiffonniers en arabe) de Manṣīyyat Nāṣir (à l’est du Caire, au-delà de la Cité des morts) au pied du mont Muqaṭṭam. Ce complexe de sept églises est dédié au saint Sam‘ān qui, selon la tradition copte, déplaça le Muqaṭṭam au x<sup>e</sup> siècle pour sauver la communauté mise au défi par le calife fatimide al-Mu‘izz (J. den Heijer, 1994 et 2004 ; M. Makhoul, 2012). Le souverain postulait que si le verset de la Bible affirmant que la foi peut déplacer les montagnes était véridique, le patriarche Abraham – en tant que chef des chrétiens d’Égypte – devrait être capable d’ébranler la seule montagne du Caire. Le prêtre des chiffonniers s’appuya sur ce récit pour s’ancrer dans la tradition copte et choisit de s’appeler Sam‘ān après son ordination en 1978. Cette forme d’homologation lui a octroyé une certaine légitimité lui permettant de développer des pratiques jugées hétérodoxes par de nombreux coptes qui y voient une dérive « protestante ». Le prêtre a aussi mêlé à ce récit celui de sa propre histoire : celle de sa mission de prédicateur auprès de chiffonniers.

Sam‘ān est né en 1941, sous le nom de Faraḥāt dans un petit village du Delta. Il y rencontre durant son adolescence un prédicateur appartenant à un groupe œcuménique chrétien rassemblant coptes et protestants, l’association *ḥalāṣ al nufūs* (la Rédemption des âmes). Apparue en 1927 à Assiout, *ḥalāṣ al nufūs* constitue une sorte de « fraternité élective » (D. Hervieu-Léger, 1993 : 217) organisant des réunions de prière et sillonnant les campagnes environnantes pour ramener les « chrétiens nominaux » à Dieu. Ce groupe fonde ensuite des branches à travers toute l’Égypte, jusqu’à atteindre dans les années 1950 le village de Faraḥāt.

---

1. « Notre père » c’est comme cela que l’on s’adresse aux prêtres coptes.

2. Cet article résume notre thèse de doctorat à laquelle on pourra se reporter pour plus de détails.

En 1961, ce dernier s'installe à l'invitation de l'association, dans le quartier de Choubra au nord du Caire, pour s'occuper de son imprimerie de livres pieux. À cette époque, il avait l'habitude de discuter régulièrement avec le chiffonnier qui ramassait ses poubelles. Celui-ci l'invite à de nombreuses reprises à venir prêcher dans son quartier, mais Farahāt repousse l'invitation durant plusieurs années, intimidé par l'ampleur de la tâche. Un jour de 1974, pourtant, il entend Dieu lui-même s'adresser à lui et lui enjoindre de se rendre auprès de cette communauté de migrants de Haute-Égypte. Il obéit donc et se trouve stupéfait de découvrir ce lieu de désolation peuplé de pauvres gens n'ayant de chrétien que le nom (*masihyyīn isman*) et ne connaissant en réalité rien à la Bible<sup>3</sup>. Sa mission se voit ensuite confirmée par un miracle : alors qu'il priait en haut du Muqattam, une feuille de l'Évangile lui parvient emportée par une bourrasque.



Représentation de Sam'ān recevant la page de l'Évangile, amphithéâtre Saint-Marc, monastère Saint-Sam'ān, © Natalia Duque

Il s'agissait d'un verset des Actes des apôtres l'invitant à se lancer dans la prédication : « Une nuit, le Seigneur dit à Paul : “Sois sans crainte, continue de parler, ne te tais pas. Je suis en effet avec toi et personne ne mettra la main sur toi pour te maltraiter car, dans cette ville, un peuple nombreux m'est destiné” » (Actes, 18, 9-10)<sup>4</sup>. Commence ensuite un dur et long travail d'évangélisation

3. Ici Sam'ān, qui qualifie, en arabe, les chiffonniers d'alors de « chrétiens de nom » reprend littéralement l'expression *nominal Christians*, courante chez les protestants évangéliques. Le prêtre utilise cette expression dans le film documentaire *Makān fī-l-qalb* réalisé par Fādi Fārūq, Coptic Sat production, 2006. Le film est présenté comme le « premier long-métrage documentaire chrétien », [http://www.samaanchurch.com/samaan\\_movie.php](http://www.samaanchurch.com/samaan_movie.php), consulté le 25/7/2013.

4. Ce récit a été fait par le prêtre en de nombreuses circonstances. On en trouve une version écrite à la fin de la *vita* de saint Sam'ān produite par le Monastère (Anonyme, 2010).

qui fit de ces « quasi-païens » – comme ils sont décrits dans l'hagiographie du prêtre – de bons chrétiens allant régulièrement à la messe. Nous insisterons dans la suite de cet article sur la construction et l'exploitation de ce récit de la conversion des chiffonniers. Mais il faut d'emblée souligner que ces histoires sont aussi racontées par les habitants du Muqattam. Si ceux-ci ne sont pas à l'origine du récit, ils y adhèrent pour la plupart : la première chose qui lie Abūnā Sam'ān aux *zabbālīn* est leur histoire commune. Dès lors, quand Faraḥāt construit une église, dès les années 1970, la communauté fait savoir au pape Shenouda, le patriarche des coptes, qui comptait y envoyer un prêtre, qu'elle voulait que l'office soit confié à celui qui était venu le premier prêcher dans leur quartier. Faraḥāt est ainsi ordonné prêtre sous le nom de Sam'ān en 1978. Dans les années 1990, ce dernier entame la construction de ce qui sera son grand-œuvre : un complexe de sept églises, connu sous le nom du monastère saint Sam'ān-le-Cordonnier. Le sanctuaire qu'il a bâti attire toujours plus de monde, et les réunions de prières qui s'y tiennent chaque jeudi, suivies de séances d'exorcismes publics, ont fait la célébrité du lieu. Depuis 2010 ces grands rassemblements spirituels sont même retransmis sur une chaîne satellitaire arabe chrétienne, Sat 7.



Vue de l'église Saint-Sam'ān, © Natalia Duque

## Les épreuves de l'autorité

Nous montrerons dans cet article comment un prédicateur porteur d'une vision hétérodoxe au vu des tendances dominantes au sein de son Église, est parvenu à bâtir son autorité religieuse et sa célébrité. Il a, pour cela, tiré le meilleur parti des différents environnements au sein desquels il a eu à s'insérer : le secteur du développement, la politique locale, le site géographique où vivaient les chiffonniers et les tendances évangéliques transnationales.

Commençons par examiner ce que l'on peut entendre par autorité puisque c'est sous cet angle que nous abordons notre objet de recherche. Dans sa réflexion, Hannah Arendt la distingue de la coercition et de la violence : « là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué ». Cette dernière ne repose pas plus sur la persuasion « qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation » (H. Arendt, 1989 : 123). Elle implique cependant une dimension de reconnaissance de la part de ceux sur qui elle s'exerce même si elle repose sur un rapport inégalitaire où la personne qui jouit de l'exercice d'une autorité est reconnue comme supérieure<sup>5</sup>. Nous suivrons ici Beaudouin Dupret lorsqu'il considère que l'autorité « n'est pas une qualité inhérente aux objets, mais le fruit d'opérations continues d'imputation d'une capacité de peser sur le cours des choses (B. Dupret, 2004 : 189)<sup>6</sup> ». Il s'agit d'une relation, davantage que d'un attribut stable comme nous le vérifierons à la fin de cet article lorsque nous évoquerons la « chute » du père Sam'ân.

Or cette relation se construit au cœur même de l'action. Dès lors, pour appréhender sa mise en place sur une quarantaine d'années et décrire la manière dont Abūnā Sam'ân s'est inséré sur différentes scènes sociales, nous emprunterons à la sociologie pragmatique française la notion d'épreuve. Luc Boltanski définit celle-ci comme « une prétention, une revendication ou une contestation soumises à un jugement par d'autres personnes ou une institution [...]. Les épreuves peuvent être plus ou moins instituées, ou bien se construire dans le feu de l'action » (L. Boltanski, 2005 : 72)<sup>7</sup>. Le terme d'épreuve permet d'insister sur l'indétermination de l'action, son caractère toujours incertain, soumis à négociation. Cette manière d'aborder les choses évite de définir ou de décrire l'autorité religieuse de manière trop unilatérale. On évitera par exemple de se limiter à une analyse de la symbolique du pouvoir « charismatique », ou à dévoiler la domination qui se cacherait derrière la rhétorique religieuse (F. Chateaufort, 2015). La notion d'épreuve implique surtout une manière particulière de poser les problèmes. Elle autorise à suivre le cours de l'action et la manière dont s'articulent des éléments hétérogènes – discours, pratiques, rapports de pouvoir, lieux et objets – rassemblés par les acteurs qui exercent une autorité ou acceptent de s'y soumettre (E. Claverie, 2003 ; E. Aubin-Boltanski, 2008). « La notion d'épreuve permet

---

5. Nous nous appuyons ici sur l'analyse de F. Gros, 2009 « Crise et mystère de l'Autorité », conférence prononcée le 21/10/2009 à l'académie de Créteil, retranscription disponible en ligne : <http://www.ac-creteil.fr/enseignements/mercrediscreteil/eclairages-sur-l-autorite-gros.pdf>, visité le 2/4/2014.

6. Weber considère également le phénomène charismatique comme procédant de la *reconnaissance* de la « qualité extraordinaire [...] d'un personnage » (M. Weber, 1995 : 320) ; voir les analyses éclairantes de J.-B. Decherf, 2010 : 208-212.

7. Sur cette notion on se référera à L. Boltanski, L. Thévenot, 1991 : 168-174 ; L. Boltanski, E. Chiapello, 1999 : 73-80 ; Y. Barthe *et al.*, 2013. Cyril Lemieux propose une autre définition qui nous paraît également pertinente : « constitue une épreuve toute situation au cours de laquelle des acteurs font l'expérience de la vulnérabilité de l'ordre social, du fait même qu'ils éprouvent un doute au sujet de ce qu'est la réalité » (C. Lemieux, 2010 : 174).

donc de se déplacer entre le micro et le macro au sens où elle s'oriente aussi bien vers des dispositifs sectoriels ou des situations singulières que vers des agencements sociétaux, puisque les grandes tendances de sélection sociale reposent, en dernière analyse, sur la nature des épreuves qu'une société reconnaît à un moment donné du temps » (L. Boltanski, E. Chiapello, 1999 : 75). Ainsi nous montrerons successivement comment la part du pouvoir temporel de Sam'ān se structure au confluent du clientélisme politique et du secteur du développement, la manière dont il prend appui sur le récit du miracle du Muqāṭṭam pour assurer son insertion au sein de l'Église, et, enfin, nous insisterons sur les tensions entre institution et charisme qui s'équilibrent dans un fragile compromis.

## Le rôle de Sam'ān dans le développement du quartier

Le lieu de vie des chiffonniers du Muqāṭṭam s'insère dans un quartier informel plus vaste, Manšiyyat Nāsir. Celui-ci se situe à l'est du Caire, au-delà de la Cité des morts, calé entre la falaise du Muqāṭṭam et l'autostrade, un important axe routier nord-sud. Les premières implantations datent du début des années 1960, tandis que les chiffonniers s'y installent dès 1970, chassés par le gouvernement de leur précédente implantation à proximité d'Imbāba (à l'ouest de la capitale, sur l'autre rive du Nil). Le quartier n'a cessé depuis de se développer, jusqu'à devenir aujourd'hui l'un des plus denses du pays<sup>8</sup>. Sur les 451 000 habitants que compte Manšiyyat Nāsir, 30 000 à peu près sont chiffonniers, lesquels sont en majorité coptes. Cette communauté reléguée aux marges de la ville, méprisée pour sa profession impure, a pourtant été rattrapée par l'urbanisation intense de la capitale et n'est plus aujourd'hui si marginale que cela. En effet, Manšiyyat Nāsir est devenu proche du centre-ville (4,2 km) si on le compare aux nombreuses banlieues bâties aux périphéries de la mégapole (Sims, 2010 : 115). Le travail d'éboueur, de même, est progressivement sorti de son anonymat à la fin des années 1970. Face à l'explosion démographique menant à une importante croissance urbaine, un discours public sur la question de la propreté et de la gestion des déchets émerge progressivement (L. Debout, 2012). Les chiffonniers devenaient visibles à travers la politisation de cette question urbaine. On les voit également apparaître dans la culture populaire au début des années 1980 par le biais d'un film racontant l'histoire d'un chiffonnier faisant fortune<sup>9</sup>.

L'ouverture économique, dès le milieu des années 1970, amène d'autre part les autorités de la capitale à collaborer avec des Organisations internationales, telles que la Banque Mondiale (BM)<sup>10</sup>. Celle-ci choisit Manšiyyat Nāsir comme

8. À savoir, selon les chiffres avancés par David Sims, 1 225 habitants par hectare (D. Sims, 2010, p. 115).

9. *Intabihū ayyuhā al-sāda* (Attention, gentlemen !), réalisé par Mohammed 'Abd al-'Azīz, 1980.

10. Sur tout ce qui concerne les chiffonniers et le développement, voir (J. Furniss, 2012).

expérience pilote du développement urbain en Égypte, en se concentrant surtout sur la partie habitée par les chiffonniers. Un cabinet de consultants égyptiens, Environmental Quality International (EQI), est chargé par la BM d'appliquer sur le terrain les recettes prônées par l'organisation. Il s'agissait essentiellement de développer les infrastructures (eau, électricité, etc.) et le logement afin d'aider les chiffonniers à améliorer leurs capacités de ramassage des déchets de manière à étendre leur surface d'action. Dans une perspective économique néolibérale, cette solution démontrait que des acteurs privés pouvaient pallier les manques de l'État égyptien. EQI met en place une Association des chiffonniers pour servir de courroie de transmission à ses projets parmi les *zabbālīn* qui s'étalent sur une décennie. Au sein de cet organisme censé représenter l'ensemble de la communauté, la part du lion revient aux chefs des clans les plus puissants du quartier et Sam'ān en est alors le véritable dirigeant, même s'il n'en avait pas la fonction officielle. Le prêtre jouait ainsi les intermédiaires entre les acteurs du développement et les chiffonniers. Un exemple le montre bien : lorsque EQI décide de fournir dans les années 1980 des machines de recyclage à quelques entrepreneurs du quartier, l'une des conditions stipulées dans les documents du cabinet d'ingénieurs était l'approbation de Sam'ān. Ainsi, la focalisation de nombreux acteurs étrangers comme égyptiens sur ce quartier a considérablement renforcé le pouvoir du prêtre sur la communauté et lui a donné des moyens d'action pour développer ses projets de construction d'églises. Il a été *de facto* reconnu comme le chef des chiffonniers.

## La paroisse comme lieu communautaire de pouvoir

Sam'ān a, en outre, construit son autorité au confluent de la structuration communautaire copte et de celle de l'État égyptien (D. El Khawaga, 1991 ; S. Hasan, 2003 ; B. Voile, 2004 ; M. Tadros, 2013). Ce dernier présente un caractère corporatiste prononcé, c'est-à-dire que le pouvoir central ne parvient guère à pénétrer en profondeur la société en l'absence d'une classe moyenne porteuse d'une culture politique largement partagée. L'État se voit dès lors obligé de se reposer sur des intermédiaires, reliant les Égyptiens aux institutions du pays par des chaînes d'intermédiaires capables de jouer les médiateurs et d'entretenir des réseaux de clientèle (N. Ayubi, 1995). Les divers appareils administratifs se coordonnent, en outre, assez mal entre eux, et il existe donc différents niveaux de pouvoir sur lesquels peuvent s'appuyer successivement les acteurs capables de tirer profit de ces divergences d'intérêts. Les rapports entre l'État et l'Église copte reposent également sur cette forme de délégation corporatiste : un certain nombre de prérogatives touchant aux citoyens coptes ont dans les faits été laissées depuis les années 1980 à la discrétion du patriarche Shenouda. Depuis lors, chaque problème concernant les relations entre des coptes et des musulmans est traité prioritairement à travers une collaboration entre les services de sécurité et l'un ou l'autre membre du clergé selon le degré de gravité de l'incident (S. Elsässer,



2011 : 108). Cette forme de délégation constitue une différence dans les rapports que les deux communautés religieuses du pays entretiennent avec les autorités étatiques. On le voit bien à travers les cas des *waqf*-s (biens de mainmorte) musulmans nationalisés par Nasser alors que ceux des coptes sont restés sous le contrôle du patriarcat. En résumé, si l'État contrôle (en théorie) les mosquées et leurs imams, les paroisses ne relèvent que du pape.

Shenouda a mené une importante œuvre de réforme institutionnelle de son Église durant son long patriarcat entre 1971 et 2012. Celle-ci s'inscrivait dans le cadre du « renouveau copte » dont on peut faire remonter l'origine à la création du mouvement catéchétique des Écoles du dimanche en 1918. À partir de là, de jeunes laïcs se sont impliqués dans la rénovation d'une Église mal en point, en s'investissant dans l'éducation religieuse. Ce mouvement éducatif fut à l'origine d'un réveil religieux parallèle à celui des musulmans, s'accompagnant d'une hausse considérable des vocations ecclésiastiques. Shenouda (1923-2012) fut lui-même l'un de ces laïcs engagés avant de devenir moine en 1954, puis évêque en 1962. À partir de 1971, devenu patriarche, il quadrille le territoire égyptien d'institutions coptes en fondant églises et monastères. Le nombre de prêtres, d'évêques et de moines a ainsi continué régulièrement à augmenter. Le patriarche est parvenu, de cette manière, à « cléricaiser » la communauté, c'est-à-dire à intégrer les fidèles à la vie de la paroisse en les dotant de grades comme diacres, sous-diacres et surtout *ḥādīm* (serviteur) (D. El Khawaga, 1991). De très nombreuses activités se sont agrégées progressivement au cadre paroissial : les sports, le service social, les vacances. La vie du fidèle s'est de plus en plus intégrée à celle de son Église et le réseau des catéchismes (les Écoles du dimanche) est venu renforcer une socialisation communautaire voulue totale par Shenouda. La paroisse est aussi, dès lors, un dispositif de pouvoir et permet à l'Église d'exercer un contrôle social beaucoup plus intense sur les fidèles ; elle constitue de même un outil de centralisation autoritaire entre les mains du patriarche. L'institutionnalisation s'en trouve renforcée, tout en restant relativement faible – les relations entre le clergé et Shenouda reposent bien plus sur des rapports personnels que sur des règles de fonctionnement clairement établies.

Ainsi, paradoxalement, Sam'ān a utilisé les outils de la réforme patriarcale pour s'assurer une forte autonomie vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique. Il a pris appui sur les méthodes promues par le patriarche pour mettre en place sa paroisse et y développer l'ensemble des services religieux. Mais à la différence d'autres fondations coptes, ni Shenouda, ni aucun évêque n'étaient à l'origine de l'implantation de l'Église de Sam'ān car c'était Dieu lui-même qui l'avait envoyé au Muqattam<sup>11</sup>. Le prêtre construit en terrain vierge. Il bâtit une église au milieu des années 1970 et crée, dès les années 1980, une école de catéchisme. Il recrute aussi de nombreux *ḥādīm*-s pour animer la nouvelle paroisse. Ceux-ci, pour la

---

11. Rappelons l'appel qui fut à l'origine de la mission du prêtre.



plupart bénévoles, étaient tous issus du quartier de même que les prêtres assistants qui seront ordonnés au début des années 1990. Tout en usant des méthodes promues par la réforme shenoudienne, Sam‘ān a tiré un bénéfice personnel de cette création *ex nihilo* qui lui devait tout. L'ensemble des prêtres et des *ḥādīm*-s se trouvait dès lors dans un rapport d'allégeance vis-à-vis de celui qui les avait symboliquement reliés au reste de la communauté copte.

Tandis que la paroisse se structurait durant les années 1980 et renforçait son rôle de socialisation, l'État tentait de se raccorder aux nouveaux quartiers périurbains. L'abandon dans lequel étaient laissés les quartiers informels avait favorisé l'implantation de dissidences islamistes que le régime du président Moubarak essaye de résorber dans les années 1990 (P. Haenni, 2005). Au début de cette même décennie, la Cour constitutionnelle égyptienne prend la décision d'invalidier le scrutin de liste et oblige ainsi l'État égyptien à instaurer le scrutin individuel. Cela favorise l'émergence de candidats issus des quartiers populaires principalement aux élections des Conseils locaux. Par l'intermédiaire de ces notables, l'État central se connecte aux quartiers périphériques à travers le lien clientéliste et l'échange de services. Sam‘ān lance alors dans la course électorale des candidats issus de la communauté des chiffonniers et son appui devient de plus en plus recherché de la part des prétendants à la députation à Manṣiyyat Nāsir.

Cette configuration permit au prêtre des chiffonniers de se ménager une importante marge de manœuvre car il put inscrire son action dans différents réseaux. De la sorte, chaque acteur eut d'autant plus besoin du prêtre que celui-ci ne leur devait pas l'entièreté de son autorité. Du point de vue de l'administration, la paroisse du Muqāṭṭam semblait échapper en large partie au contrôle du pouvoir politique – Sam‘ān s'appuyant sur la relative autonomie de la sphère communautaire copte et sur son rôle de leader de l'Association des chiffonniers. Quant au patriarche, il savait parfaitement qu'il ne se trouvait pas à la source des réseaux politiques du prêtre. C'est ainsi l'équilibre de ses connexions qui permit à Sam‘ān de se mouvoir dans cet environnement pourtant instable.

## Négociation des liens avec l'Église copte

Nous avons montré comment Sam‘ān s'était ménagé une importante autonomie d'action. Il a également dû se faire reconnaître une place dans l'Église et pour cela nouer des liens avec Shenouda. Pour y parvenir, le prêtre des chiffonniers s'est habilement appuyé sur une ancienne tradition copte. Il a mis à profit toutes les potentialités symboliques du lieu de sa mission auprès des chiffonniers. En effet, le mont Muqāṭṭam est au cœur d'une légende célèbre de la tradition copte. Il aurait été déplacé au *x<sup>e</sup>* siècle par saint Sam‘ān pour sauver les coptes de la fureur du calife. L'histoire a été transmise de manière ininterrompue depuis le *xi<sup>e</sup>* siècle, avec quelques variantes au fil du temps. Cependant, jusqu'au *xx<sup>e</sup>* siècle,

c'est le patriarche Abraham qui était le « héros » du récit, saint Sam'ān faisant office d'adjuvant discret à l'accomplissement de la quête (dans les premières traditions textuelles le saint n'avait même pas de nom). Abūnā Sam'ān s'est ainsi glissé dans la peau d'un saint dont la tradition disait finalement peu de choses et qu'il a, dès lors, pu façonner à son image. En 1984, il offre pour la première fois une hagiographie au saint médiéval<sup>12</sup>. De cette manière, le prêtre donne chair à un personnage secondaire du récit originel, et écrit, en réalité, sa propre hagiographie. Dans une seconde édition de la *vita* du saint (publiée dans les années 1990), le père Sam'ān ajoute même son propre récit hagiographique, l'histoire de son appel divin auprès des chiffonniers. Tout à fait conscient de son rôle de réinventeur de la tradition, le prêtre insiste souvent sur le fait qu'il est le premier à avoir bâti, en 1976, une église dédiée au saint qui jadis déplaça le Muqāṭṭam. Surtout, dans les années 1990, il entreprend la construction d'un complexe d'églises, taillées au creux de la falaise. Au total sept sanctuaires composent ce que l'on nomme aujourd'hui *Dayr al-Qiddīs Sam'ān*, le Monastère de Saint-Sam'ān. La plus grande de ces constructions est une église à gradins, qui peut accueillir plusieurs milliers de personnes. Le lieu de culte est devenu l'un des plus renommés du Caire, et accueille régulièrement des groupes de visiteurs étrangers. De cette façon le prêtre du Muqāṭṭam s'est assuré une certaine légitimité traditionnelle et le récit du miracle, qui était auparavant surtout associé aux églises du Vieux-Caire, se voit désormais lié au monastère du quartier des chiffonniers. Sam'ān est parvenu de cette manière à consolider sa position délicate au sein de l'Église copte.

Le prêtre du Muqāṭṭam a pourtant dû négocier constamment sa place au sein de l'institution ecclésiastique en tissant des liens personnels (ou en donnant l'illusion de tels liens) avec Shenouda. Pour l'exprimer dans le vocabulaire de la sociologie pragmatique : les épreuves qui régissent le fonctionnement de l'Église sont assez peu institutionnalisées et leur mise en œuvre ne dépend que très peu de règles claires qui existeraient indépendamment des personnes qui dirigent l'institution. Ces épreuves reposent en réalité sur les liens personnels que chaque membre noue avec celui qui se présente comme l'incarnation de l'Église. Ainsi, témoigner de sa fidélité à Shenouda équivaut quasiment à faire la démonstration de son attachement à la tradition copte. Pour mettre en scène sa soumission, Sam'ān offre symboliquement le monastère au patriarche en hommage, afin de se placer sous sa protection<sup>13</sup>. Il l'exprime en racontant par exemple comment l'aide financière de Shenouda lui a permis d'achever la construction de la première église du Muqāṭṭam. Dans un petit ouvrage publié par Sam'ān à l'occasion

12. C'est, en réalité, le confesseur de Sam'ān qui en est l'auteur. Il s'agit du père Zakariyyā Buṭrus (né en 1934), devenu célèbre dans les années 2000 pour ses émissions critiquant l'islam, diffusées sur des chaînes satellitaires émettant depuis l'Occident. Le père Zakariyyā est celui qui souffla à Sam'ān l'idée de s'appuyer sur le récit du miracle.

13. Nous utilisons ici l'analogie avec la cérémonie médiévale de l'hommage qui exige une reconnaissance symbolique mutuelle entre le vassal et son suzerain (J. Le Goff, 1999).

des vingt-cinq ans du règne de Shenouda, l'épopée glorieuse de la construction du monastère est contée en prenant soin d'attribuer la réussite de chaque étape à une intervention du patriarche, à ses prières ou à l'un ou l'autre miracle obtenu grâce à son intercession (Prêtres de l'église Saint-Sam'ân, 1996). Un autre épisode constitue une manière habile d'offrir un rôle valorisant à Shenouda, tout en lui faisant confirmer que Sam'ân était bien un être hors du commun. Lorsque Farahât (le futur Sam'ân) raconte au pape l'épisode miraculeux de la page des Actes amenée à lui dans une bourrasque, celui-ci se serait exclamé : « ce n'est pas une lettre, ceci est un firman divin » ! Une autre manifestation de cet hommage rendu au pape copte peut se lire dans la pierre. Deux statues à l'effigie de Shenouda ont été sculptées dans les années 1990, en haut de la grande église du monastère, l'une le figeant à l'endroit même où il s'était assis alors qu'il venait se rendre compte de l'avancée des travaux. Ces visites patriarcales ont été d'une grande importance dans l'échange symbolique amenant à la reconnaissance mutuelle entre les deux hommes. Comme le note Jacques Le Goff à propos du rituel médiéval de l'hommage : « Le geste du vassal ne suffit pas. Il faut que celui du Seigneur y réponde » (J. Le Goff, 1999 : 338). En guise de réponse, le pape Shenouda se déplace à de nombreuses reprises au Muqattam.



Les statues de Shenouda, © Natalia Duque

En 1991, à l'occasion de fouilles archéologiques dans le Vieux-Caire, on découvre opportunément des ossements qui sont attribués à saint Sam'ân. L'invention des reliques constitue, elle aussi, une transaction symbolique entre le prêtre des chiffonniers et le patriarche. Sam'ân en avait besoin pour assurer définitivement la réussite de son lieu de culte et surtout pour confirmer l'arrimage de ce dernier à la tradition du miracle. Mais pour obtenir la pleine reconnaissance de la validité des ossements, il fallait d'abord requérir l'assentiment du pape. Or celui-ci, non seulement reconnaît les reliques, mais il vient, en outre, assister à

la cérémonie organisée pour célébrer leur transfert au Muqāṭṭam. En échange, les prêtres du monastère ne tarirent jamais d'éloges et de déclarations d'amour et d'admiration envers la personne de Shenouda. Ce dernier essaye, quant à lui, à de nombreuses reprises d'atténuer les ardeurs évangéliques de Sam'ān, notamment ses exorcismes par trop spectaculaires et d'une grande ambiguïté. Nous y reviendrons. Le patriarche laisse pourtant à des prélats dévoués le soin d'attaquer Sam'ān. C'est surtout l'Anbā Bišūy, évêque de Damiette et secrétaire du Saint-Synode, qui s'est chargé de critiquer (parfois publiquement) ces pratiques jugées déviantes.

## Un christianisme charismatique

Le monastère Saint-Sam'ān se voit souvent taxer de « protestant » par les coptes orthodoxes de la tendance patriarcale, c'est-à-dire accusé de dévier de la tradition et d'adopter des pratiques hétérodoxes trop proches de l'Occident (A. Amstutz, F. Armanios, 2013). Sont visés outre les exorcismes publics, l'insistance sur la « rédemption en un instant » selon la formule du patriarche Shenouda (Shenouda, 2009) et les chants entonnés au monastère s'écartant trop des hymnes liturgiques ou même des *tarnīm-s* (les chants paraliturgiques) coptes (S. Gabry-Thienpont, 2013 ; C. M. Ramzy, 2014). La musique et les chants sont souvent le premier élément cité par les coptes qui dénoncent cette tendance. De leur point de vue ces pratiques, pourtant cantonnées aux réunions de prière (jamais durant les messes), viennent perturber l'ambiance copte censée homologuer le caractère traditionnel d'une cérémonie. Cette crispation provient surtout du fait que les *tarnīm-s* tendent de plus en plus à incorporer les instruments de musique modernes et à copier les canons de la pop arabe, que ce soit chez les traditionalistes ou chez les charismatiques. Les frontières sont en réalité de plus en plus difficiles à tracer de manière claire et nette. La distinction entre pratiques légitime et blâmable peut dépendre en réalité de l'auteur du morceau ou de l'ambiance cérémonielle dans laquelle il s'inscrit et qui vient en indexer la signification. La « rédemption en un instant » désigne, quant à elle, l'idée que le fidèle pourrait être sauvé instantanément par le repentir. Shenouda, à rebours de cette conception, insiste sur la médiation du clergé à travers l'administration des sacrements, ainsi que sur le long cheminement nécessaire au copte pour atteindre le salut.

Précisons que le qualificatif « charismatique » ne provient pas du vocabulaire des acteurs eux-mêmes. Il vise à caractériser un phénomène nouveau aux contours encore incertains. Le terme est souvent utilisé dans la littérature scientifique anglo-saxonne pour évoquer la vague de réveil religieux qui balaye les États-Unis dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec la naissance du pentecôtisme et qui reprend un nouveau souffle dans les années 1970 (K. Poewe, 1994). Dans le contexte postconciliaire cette mouvance touchera l'Église catholique étasunienne où émergent des communautés spirituelles mixtes – avec des protestants charismatiques – avant que des courants propres se forment qui vont vite se développer en Europe et dans le

reste du monde (T. J. Csordas, 1997). Le terme « charismatique » se réfère aux charismes<sup>14</sup> qui s'expriment à l'occasion de cérémonies de prières centrées sur l'expression d'émotions collectives à travers le chant, la prière et les guérisons. Pour ce qui est du cas égyptien, on peut attribuer schématiquement une double généalogie à la tendance charismatique. D'une part, il faut relever dès le XIX<sup>e</sup> siècle l'influence des missionnaires protestants, surtout presbytériens (H. Sharkey, 2008), puis au cours du XX<sup>e</sup> siècle celle des réveils chrétiens qui s'introduisent petit à petit en Égypte par le biais de missionnaires occidentaux et parfois libanais. D'autre part, les échanges accrus entre l'Égypte et l'Occident, singulièrement après l'*infitāḥ* (l'ouverture économique du pays à l'économie de marché en 1974), ont favorisé un rapprochement des manières de penser notamment une progressive individualisation des pratiques religieuses qui se manifeste à travers la promotion d'un rapport davantage personnel à la divinité.

En Égypte, les réveils charismatiques se distinguent souvent par leur volonté de dépasser les frontières entre dénominations chrétiennes, voire de les renier complètement. On retrouve cela au cœur du projet de l'Association pour la rédemption des âmes (*ḥalāṣ al nufūs*) à laquelle Sam'ān a longtemps adhéré. On peut signaler un autre jalon important de cet œcuménisme copte dans la personne du célèbre moine Mattā al-Miskīn (1919-2006). Celui-ci proposa, dans les années 1940, un retour aux Pères de l'Église copte (les théologiens de l'École d'Alexandrie, les Pères du désert) de manière à contourner une tradition jugée sclérosée. Cette exploration l'amena à développer un christocentrisme dépassant les querelles théologiques entre dénominations chrétiennes, et à proposer une spiritualité de la rencontre avec le Sauveur compatible avec l'approche protestante évangélique. Le père Zakariyyā Buṭrus, futur père confesseur de Sam'ān, fut influencé à la fois par Mattā et par l'approche protestante (S. Robinson, 2008). Il esquaissa, pour la première fois, un dispositif permettant de concilier sacerdoce copte et pratiques charismatiques, dont s'inspirera plus tard le prêtre des chiffonniers. L'exorcisme y occupait d'emblée une place importante ainsi que l'effort de conversion des chrétiens et des musulmans. Les premiers devaient rencontrer véritablement leur Sauveur, tandis que les seconds étaient invités à renoncer au mal en apostasiant l'islam. L'exorcisme constitue, quant à lui, une guérison ne pouvant être obtenue qu'à travers un renoncement aux péchés, et donc à l'islam. Ce dispositif se constitua à travers une sorte de dédoublement de l'activité religieuse. La messe continuait à être centrale mais on y ajouta la réunion de prière qui permit d'innover en ménageant une place prépondérante au prêche et à l'exorcisme<sup>15</sup>.

14. Rappelons l'origine paulinienne de *charisma* qui désigne des dons accordés par Dieu à un individu pour le bien de la communauté.

15. Ce dédoublement gagna l'ensemble de l'Église copte. Shenouda y apporta une légitimation par la tenue de leçons hebdomadaires sous forme de question/réponse (D. El Khawaga, 1991 : 350-351).

## Les chiffonniers comme avant-garde sur la voie de la rédemption

Zakariyyā Buṭrus est expulsé d'Égypte en 1989 pour son activité prosélyte, probablement d'un commun accord entre les services de sécurité et le patriarcat. Sam'ān, par contre, parvient à poursuivre sa prédication avec un certain succès. Il doit sa longévité, nous l'avons vu, à son ancrage à la fois dans le système des clans du quartier, dans les réseaux de développement et ceux de la politique locale, mais aussi à la réussite de son inscription dans l'Église par un usage habile de la tradition. Forts de l'analyse des différentes dimensions constituant l'autorité du prêtre, nous pouvons maintenant donner sa juste place à la composante symbolique qui, centrale dans le dispositif, fait l'attrait du monastère. Sam'ān a tissé habilement des récits, à la fois implicites et puissants. Implicites car il ne pouvait pas exprimer ouvertement son combat contre l'islam, ni ses penchants charismatiques<sup>16</sup>. Puissants parce que les histoires qu'il a racontées ou qui transparaissent dans la scénographie de ses cérémonies religieuses expriment dans le même temps la force de la foi chrétienne, et pointent vers des horizons d'attente aux accents millénaristes. Le premier des récits métaphoriques est celui de la mission de Sam'ān auprès des chiffonniers. Le prêtre a souvent raconté à quel point ceux-ci vivaient dans le péché et l'arriération quand il les a rencontrés. Ils buvaient, se bagarraient sans cesse et ne connaissaient presque rien à leur propre religion. Ces images ont même été reprises récemment dans un film consacré à la vie du père Sam'ān qui emprunte une vision stéréotypée de l'arriération des immigrés de Haute-Égypte au cinéma égyptien. Celle-ci permet de représenter l'état de déliquescence morale dans lequel auraient vécu les chiffonniers avant leur rencontre avec Sam'ān<sup>17</sup>. Ce dernier a mené un véritable combat contre le mal pour ramener les chiffonniers à Dieu. Il a d'ailleurs souvent exprimé l'idée que les *zabbālīm* constituaient un véritable exemple pour l'Égypte entière : celui des pires pécheurs sauvés par la parole de Dieu. Un autre récit s'exprime à travers les exorcismes publics. Cette pratique rituelle mélange guérison et exorcisme sans que l'on puisse distinguer l'un de l'autre, dans la plus pure tradition évangélique<sup>18</sup>. Mais un autre aspect vient apporter un surcroît de sens à l'opération. Depuis fort longtemps, les prêtres coptes ont acquis la réputation d'être des exorcistes particulièrement efficaces auprès des Égyptiens quelle que soit leur confession. Ainsi, de nombreux musulmans et musulmanes viennent visiter le père Sam'ān ou d'autres prêtres coptes pour se débarrasser de mauvais esprits. Ces visites des fidèles de l'autre religion sont dès lors mises en scène de manière à souligner la

16. On pense ici au concept de *hidden transcript* introduit par James C. Scott (J. C. Scott, 1990).

17. *Risāla samāwiyya*, réalisé par Ibrahim Abdel Sayed, Agape Media Center, 2007.

18. Rappelons que les miracles de Jésus dans les Évangiles sont pour l'essentiel des exorcismes (F. Chave-Mahir, 2011 : 28-29). Cette pratique est attestée depuis fort longtemps dans l'histoire copte. Ainsi, malgré la nouveauté de leur mise en scène, les exorcismes peuvent être rattachés à la « tradition ».

puissance d'Abūnā Sam'ān<sup>19</sup>. Un jeune homme travaillant au monastère émettait ainsi l'hypothèse que ce qui gênait Shenouda dans ces cérémonies était la démonstration trop voyante de la supériorité du christianisme qui serait, pour lui, politiquement embarrassante<sup>20</sup>.

Le monastère s'est récemment associé à de grandes réunions de prières organisées conjointement avec l'église protestante évangélique de Qaṣr al Dūbbāra. Cette église presbytérienne, fondée en 1948 par des missionnaires américains à deux pas de l'actuelle place Tahrir, est aujourd'hui liée à la tendance évangélique charismatique internationale avec des liens particulièrement étroits avec l'International House of Prayer à Kansas City (Missouri) dont la particularité est de proposer un service de prière 24 heures sur 24<sup>21</sup>. Qaṣr al-Dūbbāra est dirigée depuis 2008 par la figure médiatique du pasteur Sāmīḥ Mūrīs dont les prêches sont retransmis chaque semaine sur Sat 7, une chaîne satellitaire à vocation prosélyte qui retransmet également les réunions de prière du père Sam'ān (A. Dowell<sup>22</sup>, 2012 : 3-8). Le premier grand rassemblement a été organisé en 2005. Il s'inscrivait dans le cadre de l'initiative prise par une Église évangélique sud-africaine d'organiser un *Global Day of Prayer* le jour de la Pentecôte. Les attaques sévères dont Sam'ān fut l'objet à cette occasion l'empêchèrent de renouveler l'expérience. Ce n'est que le 11 novembre 2011 (11/11/11), dans l'Égypte postrévolutionnaire, que l'initiative sera renouvelée. Ce rassemblement qui voit converger des milliers de fidèles vers le Muqattam – parmi lesquels de nombreux protestants –, véhiculait un message extrêmement ambigu. L'événement s'intitulait « Prière pour l'Égypte » et se présentait sous les atours nationalistes d'une prière d'intercession visant à placer la patrie, en ces temps incertains, sous la protection de Dieu. Pourtant le sous-titre de la manifestation qualifiait, en outre, l'événement de « Nuit du retour à Dieu ». Au cours de la cérémonie, la foule se met à crier « Jésus » au rythme des percussions, soulignant ces incantations par un geste affirmé du bras tendu, le poing fermé. Cette séquence est devenue la marque de fabrique des nombreux rassemblements œcuméniques organisés après la révolution à l'initiative des charismatiques. La signification de cette cérémonie semblait donc osciller entre une prière de protection pour tous les Égyptiens et l'idée exprimée, notamment par les fidèles de Qaṣr al-Dūbbāra que le soulèvement de 2011 était le résultat de leurs prières (A. Dowell, 2012). D'autres, comme le chanteur copte Māhir Fāyiz, proche de la mouvance charismatique, ont même lu la révolution comme le signe annonciateur qu'une vague de conversions au christianisme allait balayer l'Égypte<sup>23</sup>.

19. Pour une description des exorcismes se reporter à ma thèse (G. du Roy, 2014).

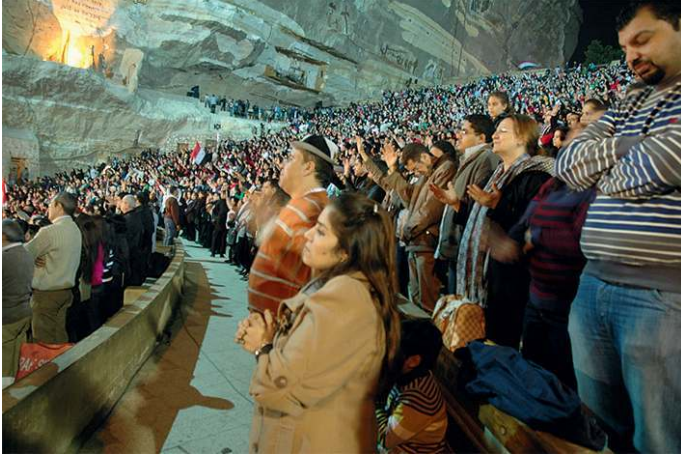
20. Notes de terrain, 9/02/2012.

21. Voir la page de présentation sur leur site internet : <http://www.ihopkc.org/about/>, visité le 5/12/2012. Ils proposent également une version arabe du site.

22. Sat 7 accueille des chrétiens de toutes les confessions. Elle transmet en anglais, arabe, persan et turc.

23. On pourra rapprocher ce genre de cérémonies des rassemblements évangéliques suisses analysés par Philippe Gonzalez (P. Gonzalez, 2013).





Grand rassemblement dans l'église de Saint-Sam'ân,  
© Gaétan du Roy

En apparaissant *de facto* comme la *megachurch* de la mouvance charismatique, le monastère et son fondateur ont probablement été trop loin pour ne pas entrer en conflit avec la hiérarchie copte<sup>24</sup>. Cette manière d'affirmer un œcuménisme échappant à l'initiative du patriarche équivalait, *in fine*, à minorer son autorité. Il n'est pas anodin que le nouveau pape copte ait tenté rapidement après sa nomination de reprendre la main en mettant en place un Conseil des Églises, réunissant l'ensemble des confessions chrétiennes d'Égypte.

## La déstabilisation du compromis

Après la révolution et l'intronisation d'un nouveau patriarche, Tawādrūs II en novembre 2012, l'autorité d'Abūnā Sam'ān s'est trouvée passablement déstabilisée. Sur le front de la politique locale, l'éclosion soudaine du multipartisme est venue bouleverser les réseaux du prêtre. L'un des anciens députés de Manšiyyat Nāsir et ministre du Logement, Ibrahīm Sulaymān, est arrêté pour des faits de corruption et l'autre élu du quartier battu par le candidat des Frères musulmans alors qu'il était soutenu par Sam'ān. En interne, le nouveau parti Les Égyptiens libres<sup>25</sup>, s'est inséré dans le quartier par le biais d'un groupe de jeunes gens souhaitant se défaire de la tutelle des associations supposées défendre les intérêts

24. Le terme *megachurch* se réfère aux énormes églises évangéliques américaines qui privilégient les réunions spirituelles dans de gigantesques lieux de cultes, parfois des stades. Elles sont souvent autocéphales (le pasteur est indépendant de toutes dénominations) et ont tendance à se projeter au niveau international dans un mouvement prosélyte (S. Fath, 2009).

25. Parti politique libéral créé après la révolution par l'homme d'affaires copte Naguib Sawiris.

des chiffonniers et qu'ils jugeaient corrompues (G. Du Roy, 2013). Le prêtre n'est pas protégé de cette contestation par son rôle central dans l'Association des chiffonniers.

La donne a également changé au niveau des relations avec la hiérarchie copte. Depuis des années, Sam'ān souhaitait faire ordonner trois nouveaux prêtres dans le quartier parmi ses proches. Ces nominations étaient bloquées car le patriarcat entendait choisir lui-même les nouveaux vicaires. En mars 2013, alors que Sam'ān semblait parvenir à ses fins et que l'annonce de prochaines ordinations conformes à ses vœux était rendue publique, des habitants de Manšiyyat Nāsir se sont rendus au patriarcat pour protester contre la nomination de ces nouveaux clercs. Les manifestants se sont plaint du fait que la liste de candidats qu'ils avaient soumise au patriarcat n'avait pas été prise en compte et ont réclamé la désignation d'un évêque chargé des nominations ecclésiastiques pour les églises du Muqaṭṭam – en clair quelqu'un qui aurait autorité sur Abūnā Sam'ān. Ils ont également affirmé que parmi les nouveaux nommés figuraient des individus « de tendance protestante<sup>26</sup> ». Ils ont finalement obtenu gain de cause et un évêque a été désigné responsable du Muqaṭṭam, prenant résidence au monastère. Un an après son intronisation, il entra en conflit ouvert avec Sam'ān, suspendant un de ses prêtres associés pour une durée d'un mois et, surtout, interdisant désormais que soient chantés des *tarnīm-s* protestants dans les églises du Muqaṭṭam. Ces interventions ont divisé les habitants du quartier entre partisans de l'évêque et de Sam'ān. La querelle fut même portée sur la place publique, ce qui n'a pas été vu d'un très bon œil par de nombreux coptes. D'autres membres de la communauté, regrettant que les problèmes se règlent trop souvent à coup d'anathèmes et d'interdictions, y ont vu la preuve de la résilience de l'autoritarisme patriarcal. Face à la montée en puissance du conflit, le nouveau pape, Tawāḍrūs II, a dû se prononcer en personne sur cette affaire. Il a tenté d'en minimiser la portée, en la réduisant à un « problème d'organisation ». Les réactions des habitants du quartier, exprimées sur Facebook, peuvent être classées en trois catégories. Certains postent des photos insistant sur le lien affectif indéfectible liant Sam'ān aux chiffonniers. On voyait sur certains clichés le prêtre lors de la construction du monastère, la robe noire blanchie par la poussière des travaux ; on rappelait également le « firman céleste » qui avait confirmé miraculeusement la mission du prêtre. D'autres, au contraire, affichent sur leurs pages Facebook des photos de l'évêque pour lui témoigner leur soutien. Enfin, un troisième camp est constitué de ceux qui, effrayés par le conflit et la division, postent des photos de Sam'ān en compagnie de l'évêque insistant par là sur la bonne entente qui règnerait (ou devrait régner) entre les deux hommes.

---

26. *Al -Yawm al -Saba'*, 2/3/2013, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=964852>, visité le 5/6/2013.



Le père Sam'ān lors des travaux de construction du monastère  
(photo postée sur Facebook le 18/6/2014)

✱

On a pu suivre à travers ce cas d'étude l'ensemble des transactions nécessaires à la fondation d'un lieu de culte et à la pérennité d'un projet spirituel. D'un côté les nouvelles tendances que nous avons décrites relèvent d'une globalisation du religieux. Le double phénomène de déculturation et de déterritorialisation, relevé par Olivier Roy, s'observe bien dans notre étude de cas (O. Roy, 2008). La déculturation apparaît dans l'épuration d'un christianisme recentré sur la conversion au travers d'une rencontre avec le Sauveur. Des aspects importants de la tradition copte sont ainsi contestés ou minimisés, comme le culte des saints. Sam'ān l'exprimait avec fougue dans un prêche récent :

[sur un ton emporté] Nous appartenons à qui ? Il n'y a pour nous personne d'autre que Jésus. Et Jésus est perdu dans l'Église et parmi les saints. Il n'y a plus de place pour lui. Je rentre dans une maison : je la trouve remplie d'images de saints. « Où est

la photo de Jésus, mon fils ? » [...] Je trouve un poster de Mār Girgis [saint Georges] d'un mètre sur un mètre. Et une photo de je ne sais plus qui de la même taille. Et une photo de Jésus de 15 cm sur 12 cm<sup>27</sup>.

Ces nouveaux accents, portés par des prêcheurs égyptiens, convergent de manière indéniable vers les tendances chrétiennes charismatiques que l'on peut observer dans de très nombreux pays. Cependant cette minoration de l'intercession des saints, si elle ne veut pas aller jusqu'à la rupture, doit se négocier constamment avec la tradition copte, comme en témoigne le cas de la réappropriation du miracle du Muqattaṁ. La déterritorialisation s'observe, quant à elle, dans les contacts de plus en plus intenses avec les chrétiens charismatiques de différents pays, comme en atteste la participation du monastère au *Global Day of Prayer*. Un nombre grandissant d'individus et d'idées circulent et communiquent à travers les nouveaux médias. Mais, là encore, on ne peut pas comprendre cette dynamique sans prendre en compte les contraintes des environnements égyptien, copte et, plus récemment, révolutionnaire. On ne doit pas s'arrêter à l'observation de la circulation des acteurs, leur mise en réseau à travers internet et les chaînes télévisées satellitaires par exemple. La fondation d'un lieu de culte implique de négocier un ancrage relevant de différentes logiques d'action. Du système des clans qui anime le quartier, en passant par les acteurs du développement jusqu'aux réseaux évangéliques transnationaux, le père Sam'ān a dû se mouvoir sur différentes scènes sociales aux règles souvent contradictoires. Il semble bien que ces contradictions soient devenues difficiles à concilier alors que l'État égyptien changeait de régime et l'Église copte de patriarche. Le champ de cette étude est trop restreint pour nous permettre de généraliser les observations à l'ensemble des coptes d'Égypte. Les campagnes, et les villes de province connaissent certainement des évolutions différentes. Il serait nécessaire pour s'en faire une idée plus précise de lancer un chantier comparatif, en examinant les épreuves que doivent immanquablement franchir les différents acteurs religieux pour agir dans les environnements variés qui font la vie sociale et religieuse des Égyptiens. Cette perspective permettrait alors de comparer, sous ces différents aspects, la construction de l'autorité religieuse au quotidien chez les chrétiens et les musulmans<sup>28</sup>.

Gaétan du ROY

*Université catholique de Louvain*

gaetan.duroy@gmail.com

27. Juin 2012 : <https://www.youtube.com/watch?v=-JekwmeAZmg>, consulté le 21/6/2014.

28. Cette recherche a pu être menée grâce au poste d'assistant que j'ai occupé à l'Université catholique de Louvain pendant 7 ans et à une bourse de recherche du CEDEJ entre 2011 et 2013. Je souhaite remercier Daniel et Natalia Duque pour leur aide précieuse.

## Bibliographie

- AMSTUTZ Andrew, ARMANIOS Febe, 2013 « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », *International Journal of Middle East Studies*, 45, p. 513-533.
- Anonyme, 2010 [1993], *Sirat al-qaddis Sam'ān al-kharraz* « *al-dabbagh* », Le Caire, Église de Saint-Sam'ān, 7<sup>e</sup> éd., 2010 traductions en français, anglais et italien.
- ARENDT Hannah, 1989, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio Essais.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2008, « La Vierge, les chrétiens et la nation. Liban (2004-2007) », *Terrain*, n° 51, p. 10-29.
- AYUBI Nazih, 1995, *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, Londres-New York, I.B. Tauris.
- BOLTANSKI Luc (entretien), 2005/6, « Passer des épreuves », *Projet*, n° 289, p. 72-75.
- , THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- , CHIAPELLO Ève, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- CHATEAUREYNAUD Francis, 2015 « L'emprise comme expérience. Enquêtes pragmatiques et théories du pouvoir », *SociologieS*, en ligne depuis le 23 février 2015 : <http://sociologies.revues.org/4931>
- CHAVE-MAHIR Florence, 2011, *L'exorcisme de possédés dans l'Église d'Occident (x<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols.
- CLAVERIE Elizabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- CSORDAS Thomas J., *Langage*, 1997, *Charisma and Creativity. The ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- DEBOUT Lise, 2012, *Gouvernements urbains en régime autoritaire. Le cas de la gestion des déchets ménagers en Égypte*, thèse de doctorat Université de Lyon II.
- DECHERF Jean-Baptiste, 2010/2, « Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 23, p. 203-229.
- DEN HEIJER Johannes, 1994, « Apologetic Elements in Copto-Arabic Historiography: the Life of Aḫrām Ibn Zur'ah 62nd Patriarch of Alexandria », in Samir S. K., Nielson J. (éds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden/New York/Cologne, Brill, p. 192-202.
- , 2004, « Les patriarches coptes d'origine syrienne », in Ebied R., Teule H. (éds.), *Studies On The Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Louvain/Paris/Dudley, Peeters, coll. « Eastern Christian Studies, n° 5 », p. 45-63.
- DOWELL Anna, 2012, *The Church in the Square: Negotiations of Religion and Revolution at an Evangelical Church in Cairo, Egypt*, mémoire de master, American University in Cairo.
- DU ROY Gaétan, 2013, « La campagne d'Al-Misriyyīn Al-Aḫrār chez les chiffonniers de Manshiyyat Nāsir », *Égypte Monde arabe*, 3 (10), en ligne : <http://ema.revues.org/3176>
- , 2014, *Le prêtre des chiffonniers ou la construction d'une autorité religieuse au Caire, entre charisme, tradition et clientélisme (1974-2014)*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain.

- EL KHAWAGA Dina, 1991, *Le Renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris.
- ELSÄSSER Sebastian, 2011, *The Coptic Question in Contemporary Egypt. Debating National Identity, Religion, and Citizenship*, thèse de doctorat, Université libre de Berlin.
- FATH Sébastien, 2009/1, « La projection géopolitique des *megachurches* évangéliques américaines », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, p. 99-117.
- FURNESS Jamie, 2012, *Metaphors of Wast: Several Ways of seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*, thèse de doctorat, Oxford.
- GABRY-THIENPONT Séverine, 2013, *Anthropologie des musiques coptes en Égypte contemporaine. Tradition, identité, patrimonialisation*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest-Nanterre la Défense.
- GONZALEZ Philippe, 2013, « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique, entre science, religion et politique », in Zeebroek R. (éd.), *Anges et Démons. Actes du colloque de Bastogne*, Bruxelles, Fédération Wallonie-Bruxelles, p. 70-100.
- HAENNI Patrick, 2005, *L'ordre de caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Le Caire-Paris, CEDEJ-Karthala.
- HASAN Sana S., 2003, *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Equality*, New York, Oxford University Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- LE GOFF Jacques, 1999, « Le rituel symbolique de la vassalité », *Un autre Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard.
- LEMIEUX Cyril, 2010/4, « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, n° 10, p. 169-187.
- MAKHOUL Manhal, 2012, *La vie du 62<sup>e</sup> Patriarche d'Alexandrie « Afrahām ibn Zur'a »*. *Édition critique et synoptique de la version indépendante, traduction annotée et commentaire*, 2 vol., mémoire de master, Université catholique de Louvain.
- POEWE Karla (éd.), 1994, *Charismatic Christianity As a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Prêtres de l'église Saint-Sam'ân, 1996, *'ûla' ahabbahum al-bâbâ* [Ceux-là, le pape les aime], Le Caire, Église Saint-Sam'ân.
- RAMZY Carolyn M., 2014, « To Die is Gain: Singing a Heavenly Citizenship among Egypt's Coptic Christians », *Ethnos*, p. 1-22.
- ROBINSON Stuart, avec BOTROSS P., 2008, *Defying Death. Zakaria Botross. Apostle to Islam*, Upper Mt Gravatt, Australie, City Harvest Publications.
- ROY Olivier, 2008, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil.
- SCOTT James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven-London, Yale University Press.
- SHARKEY Heather, 2008, *American Evangelicals in Egypt: Missionary encounters in an age of Empire*, Princeton, Princeton University Press.
- SHENOUDA, 2009, *Bida 'al-halāsø fī lahza*, 6<sup>e</sup> éd., Le Caire, Anbā Ruways.
- SIMS David, 2010, *Understanding Cairo. The Logic of a City out of Control*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press.
- TADROS Mariz, 2013, *Copts at the Crossroad. The Challenge of Building Inclusive Democracy in Egypt*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press.
- VOILE Brigitte, 2004, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.



## Abūnā Sam'ān un prêtre bâtisseur en Égypte

*Alors qu'on présente souvent les coptes cantonnés dans leur rôle de victimes de la violence islamiste, le monastère copte de Saint-Sam'ān montre au contraire les capacités d'action et d'adaptation de la minorité chrétienne. Le prêtre Sam'ān a construit au début des années 1990 un complexe de sept églises, au cœur du quartier de chiffonniers du Muqattam qui attire de nombreux visiteurs égyptiens et étrangers. L'initiative s'inscrit dans différentes scènes et logiques d'action : le développement urbain, la politique locale, et, surtout, la scène communautaire copte. Sam'ān a exercé son office religieux dans un style que l'on peut qualifier de charismatique, caractérisé notamment par des exorcismes publics. Il s'est également appuyé sur la tradition pour mettre en valeur une vision régulièrement dénoncée par ses adversaires comme une dérive protestante.*

Mots-clés : Égypte, coptes, charismatiques, clientélisme, mondialisation du religieux.

## Abūnā Sam'ān a priest builder in Egypt

*This article argues that the Copts are not simply victims of the violence perpetrated by Islamists in Egypt, but that they are also agents capable of acting and adapting to their environment. This argument will be based on the case of Father Sam'ān, a prominent priest, known, among other things, for having built an impressive complex of seven churches at the heart of the garbage collector area of Muqattam in Cairo. As the paper highlights, the priest had to adapt to the different strategies and modes of action structuring local communities that were made available to him, such as urban development, local politics, and, above all, the characteristics of the communal Coptic milieu. He fulfilled his religious role in a style that could be called charismatic, and which included the practice of public exorcisms. This article explains how he took advantage of the Coptic tradition to serve a vision regularly criticized by his opponents, representatives of a protestant trend.*

Key words: Egypt, Copts, Charismatics, clientelism, religious globalization.

## Abūnā Sam'ān un sacerdote constructor en Egipto

*El objetivo de este artículo es demostrar que los coptos, contrariamente a lo que se piensa de ellos como víctimas de la violencia islamista, constituyen una comunidad cristiana cuya capacidad de adaptación y acción se contraponen a la pasividad que por lo general se les atribuye. El análisis está basado en el caso del sacerdote copto Sam'ān, quien goza hoy de una gran popularidad. Efectivamente, a principios de la década de los noventa, el sacerdote construyó un complejo de siete iglesias en el corazón del barrio de recicladores de Muqattam, lo que atrae a numerosos visitantes tanto egipcios como extranjeros. Para llevar a cabo el análisis, se darán a conocer las maneras en que el sacerdote se adaptó a las diferentes lógicas de acción de los contextos en los que se dio a conocer: el desarrollo urbano, la política local y, especialmente, el campo de acción de la comunidad copta. El sacerdote Sam'ān ofició su labor religiosa en un estilo que puede ser calificado como carismático, principalmente caracterizado por el recurso a exorcismos públicos. Se darán a conocer las maneras en que el sacerdote Sam'ān se apoyó en la tradición para atribuirle valor a una visión que era, por lo general, calificada como una desviación protestante por sus adversarios.*

Palabras clave: Egipto, Coptos, carismático, clientelismo, globalización religiosa.



